AS ESCOLAS HISTÓRICAS

A reflexão sobre os fundamentos teóricos e metodológicos da ciência que praticam nem sempre é alvo da atenção dos historiadores, que, na maior parte dos casos, centram todas as suas energias nas investigações práticas que realizam ou pretendem vir a realizar.

Obra historiográfica, no sentido em que procura captar os diferentes discursos do método histórico e os diferentes modos de escrita da história, *As Escolas Históricas* fornece uma vasta panorâmica de evolução da ciência histórica desde a alta Idade Média até aos nossos dias, abordando, entre outras, a produção histórica dos cronistas medievais, dos eruditos dos séculos XVI e XVII, dos positivistas, da escola dos «Annales», da Nova História ou dos estruturalistas.

De fácil e cativante leitura, o presente trabalho é indispensável a estudantes, professores e todos aqueles que, de um modo geral, se preocupam com a problemática das ciências humanas e sociais.

Os autores:

Guy Bourdé (1942-1982)
Assistente de História, doutorado em Letras, especialista em questões da América Latina.

Hervé Martin
Nasceu em Lesneven, Finistère, em 1940. É assistente de História e mestre de conferências de História Medieval na Universidade de Rennes II.

ISBN 972-1-03026-0



158004901

FORUM DA HISTÓRIA · 4

FORUM DA HISTÓRIA

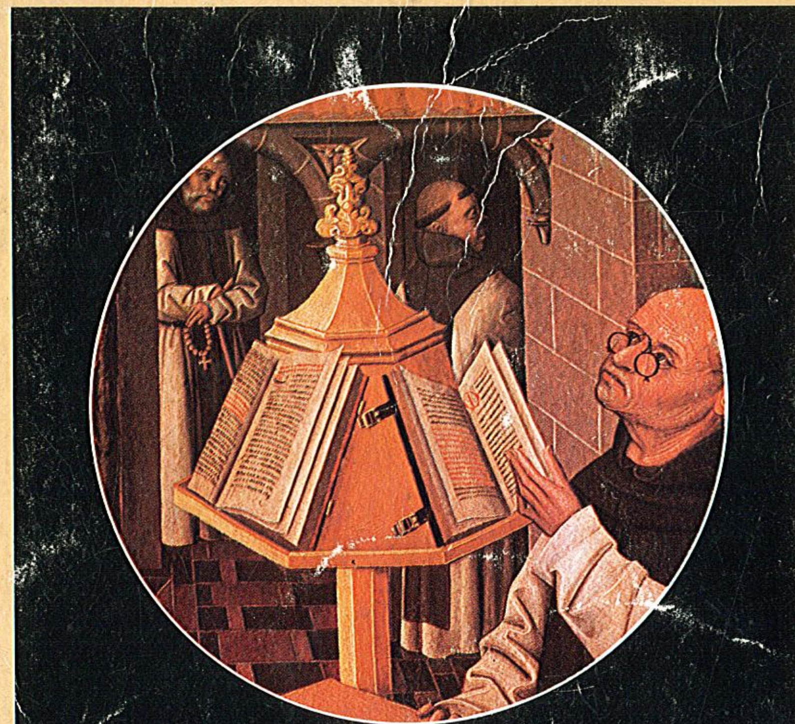
Guy Bourdé
Hervé Martin

AS ESCOLAS HISTÓRICAS

158004901

Guy Bourdé
Hervé Martin

AS ESCOLAS HISTÓRICAS



FORUM DA HISTÓRIA

PUBLICAÇÕES EUROPA-AMÉRICA

Obras publicadas nesta colecção:

1 — *O Domínio Romano em Portugal,*
Jorge de Alarcão
2 — *A Revolução Francesa em Questão: Novas Perspectivas,*
Jacques Solé
3 — *Introdução à História dos Descobrimentos Portugueses,*
Luís de Albuquerque
4 — *As Escolas Históricas,*
Guy Bourdé e Hervé Martin

AS ESCOLAS HISTÓRICAS



GUY BOURDÉ e HERVÉ MARTIN

AS ESCOLAS HISTÓRICAS

PUBLICAÇÕES EUROPA-AMÉRICA

Título original: *Les Écoles Historiques*

Tradução de Ana Rabaça
Tradução portuguesa © de P. E. A.

Capa: estúdios P. E. A.

© Éditions du Seuil, 1983

Direitos reservados por
Publicações Europa-América, Lda.

Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma ou por qualquer processo, electrónico, mecânico ou fotográfico, incluindo fotocópia, xerocópia ou gravação, sem autorização prévia e escrita do editor. Exceptua-se naturalmente a transcrição de textos ou passagens para apresentação ou crítica do livro. Esta excepção não deve de modo nenhum ser interpretada como sendo extensiva à transcrição de textos em recolhas antológicas ou similares donde resulte prejuízo para o interesse pela obra. Os transgressores são passíveis de procedimento judicial.

Editor: Francisco Lyon de Castro

PUBLICAÇÕES EUROPA-AMÉRICA
Apartado 8
2726 MEM MARTINS CODEX
PORTUGAL

Edição n.º: 158004/5071

Execução técnica:
Gráfica Europam, Lda.,
Mira-Sintra — Mem Martins

Depósito legal n.º: 35526/90

ÍNDICE

Pág.

Prefácio 9

Capítulo I — *A história na Idade Média (I): A história cristã* 13

1. *Nascimento da história cristã na alta Idade Média* 13
2. *Uma ausência total de sentido histórico?* 16
3. *A teologia ao serviço da história* 18
4. *Visão da história e sentido comum do tempo* 20
5. *Joinville, cronista e moralista* 22
6. *Os últimos fogos da história cristã: Bossuet* 26
Documento: Ermentaire, milagres de São Philibert (depois de 862) 26

Capítulo II — *A história na Idade Média (II): Os cronistas dos séculos XIV e XV* 28

1. *Froissart, arauto da sociedade cavaleiresca declinante* 28
2. *Os cronistas na dependência dos príncipes (século XV)* 33
3. *Uma percepção diferenciada das realidades políticas e militares* 37
4. *A história, «veículo privilegiado do sentimento nacional»* 38
5. *«Post-Scriptum»* 39
Documento 42
Epístola 42

Capítulo III — *As filosofias da história* 44

1. *Kant e as luzes* 44
2. *Hegel e a dialética* 48
3. *A. Comte e o positivismo* 51
4. *Spengler e o destino orgânico* 54
5. *Toynbee e o ciclo das civilizações* 57

Capítulo IV — *A história erudita de Mabillon a Fustel de Coulanges* 61

1. *Obstáculos ao desenvolvimento de uma história metódica (séculos XVII e XVIII)* 62
2. *Os precursores da atitude crítica (final do século XVII)* 63
3. *O progresso da erudição (final do século XVII e início do século XVIII)* 66
4. *Voltaire e o alargamento das perspectivas históricas* 69
5. *As premissas da instituição histórica (anos 1800–1870)* 74
Documentos 80

Capítulo V — *Michelet e a apreensão «total» do passado* 82

1. *O projecto-testamento de Michelet* 82
2. *Xeque à globalidade* 86
Documento: Prefácio à história de França, 1869 93

Capítulo VI — *A escola metódica* 97

1. *«A revista histórica»* 97
2. *O discurso do método* 101
3. *Lavisse e a história de França* 105
4. *Os manuais escolares* 109
5. *A objectividade em história* 112
Documento: G. Monod: Os Princípios da «Revista Histórica». 117

Capítulo VII — *A escola dos «Annales»* 119

1. *Febvre e os «Annales»* 119
2. *M. Bloch: O ofício de historiador* 124
3. *F. Braudel: Os tempos da história* 128
4. *As produções históricas* 132

Capítulo VIII — *A história nova, herdeira da escola dos «Annales»* 136

1. *Uma instituição poderosa* 137
2. *O culto dos antepassados* 140
3. *Nem Jesus, nem Mao, nem Toynbee: um pouco de Marx e o mais possível de ciência* 142
4. *As transformações do global* 144
5. *Fazer mel de todas as coisas: a arte da reciclagem e do corte* 148

Capítulo IX — *O marxismo e a história* 153

1. *O materialismo histórico* 154
2. *A sociologia das classes* 159
3. *O conceito de ideologia* 164
4. *A esclerose dogmática* 168
5. *A renovação marxista* 172

Capítulo X — *O estruturalismo e a história* 177

1. *Estruturalismo e História: debates e combates (dos anos 50 aos anos 70)* 178
2. *Ambiguidades e dificuldades persistentes (anos 70)* 184
3. *Michel Foucault pensador da discontinuidade e da relação* 188
4. *As conquistas da história estrutural (análise dos mitos, dos textos e dos rituais)* 193

Capítulo XI — *A dúvida sobre a história* 198

1. *Do «presentismo» optimista de Henri Marrou ao hipercriticismo de Paul Veyne* 199
2. *O assalto conjugado do marxismo, da semiótica e da psicanálise* 205
Conclusão 214
Bibliografia 217

PREFÁCIO

Em França, a história ocupa uma posição estratégica na encruzilhada das ciências humanas, e oferece a imagem de uma disciplina que atingiu a idade da maturidade, baseando-se numa sólida tradição. De uma maneira geral, a corporação dos historiadores privilegia uma prática empírica e recusa, com um certo desprezo, a reflexão teórica. Ora, basta ler a recente obra de Marc Ferro: *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde* (1981) para darmos conta de que aqui e além, na África do Sul, no Irão, na União Soviética, nos Estados Unidos, no Japão, em outros países, a ciência histórica subentende um discurso ideológico, mais ou menos consciente. Daí a necessidade imperiosa, para o historiador, de se interrogar sobre as condições, os meios e os limites dos seus conhecimentos. Aliás, desde há alguns anos, determinados profissionais da história entregam-se à dúvida sistemática, caem por vezes no hipercriticismo, como mostram os ensaios, todavia muito diferentes, de Paul Veyne: *Comment on écrit l'histoire* (1971), e de Jean Chesneaux: *Du passé, faisons table rase?* (1976).

As questões de método em história podem ser encaradas sob diversos ângulos. Pode escolher-se uma abordagem filosófica colocando problemas fundamentais: Qual é o objecto da história? É possível, neste domínio, atingir a verdade? Como se sente o passar do tempo? Que ligação se estabelece entre o passado e o presente? A aventura humana tem uma finalidade? Pode preferir-se uma abordagem verdadeiramente epistemológica examinando as relações entre a história e as ciências vizinhas: a geografia, a demografia, a economia, a sociologia, a etnologia, a linguística, a psicanálise, etc. Podemos limitar-nos a melhorar «a ferramenta de trabalho» inventoriando as técnicas auxiliares da história como a arqueologia, a epigrafia, a paleografia, a cartografia, a estatística, e, hoje, a informática. Pode considerar-se o papel social da história apreciando o ensino da disciplina na universidade, no liceu, na escola; avaliando a sua difusão pelos livros e as revistas, pelo cinema, a rádio ou a televisão. Todos estes modos de observação são legítimos e merecem que se lhes consagrem análises aprofundadas.

No presente volume, adoptou-se uma perspectiva antes de tudo historiográfica, entenda-se por isto o exame dos diferentes *discursos do método histórico* e dos diferentes *modos de escrita da história* da alta Idade Média até aos tempos actuais. Apesar de se ter escrito, há alguns anos, que o método da história não conhecera qualquer mudança desde Heródoto e Tucídides, parece-nos pelo contrário que a prática da história e o discurso feito sobre ela evoluíram consideravelmente, para não dizer que se transformaram várias vezes, de Grégoire de Tours até à história nova. Sem o que este livro não

teria aliás sentido! Reconheçamos todavia, para alívio de Paul Veyne, o autor deste dito sarcástico, que os grandes mestres da história erudita do século XIX, Fustel de Coulanges em primeiro lugar, honraram novamente alguns dos princípios expostos por Tucídides nas primeiras páginas da *História da Guerra do Peloponeso.* O historiador, segundo nos diz, deve empenhar–se na procura da verdade e para isso examinar os documentos mais seguros, portanto os mais próximos dos factos relatados, confrontar os testemunhos divergentes, desconfiar dos erros veiculados pela opinião comum... Todos estes preceitos continuam válidos e, a este título, ler e reler Turcídides continua a ser um imperativo para os historiadores actuais. Mas quem, por muito pouco que tenha roçado Fustel de Coulanges ou Langlois e Seignobos, se aventuraria ainda nos nossos dias, como gostava de fazer o historiador grego, a reescrever os discursos dos protagonistas do seu relato emprestando–lhes as palavras que deviam logicamente pronunciar? Quem se arriscaria a relacionar a expedição de Alcibíades à Sicília com belas antilogias e com o confronto de duas ambições contrárias (conquistar — não ser submetido), omitindo deliberadamente a narração de uma parte das operações militares? Quem proclamaria que a história é mãe de sabedoria na medida em que não pode deixar de relacionar sempre os mesmos acontecimentos, seguindo a lei do devir humano? Ninguém, certamente, porque os procedimentos da história mudaram muito desde o seu primeiro enunciado ao pé da Acrópole.

O exame da produção histórica (essencialmente francesa) desde a alta Idade Média revela a nosso ver mais rupturas do que continuidades. Entre as cesuras que nos pareceram mais marcantes, citemos o século XII, a segunda metade do século XV, os anos 1660–1680, 1876–1898, 1930 e sem dúvida também 1970–1975. Nesta última fase de renovação, a antropologia histórica colocou–se como «substituto dilatado» da história, e viram–se engrossar paralelamente as fileiras da *escola da desconfiança,* que submete a uma crítica decapante ao mesmo tempo os procedimentos da história científica e as regras silenciosas que regem o *establishment* universitário. Atribuímos uma importância muito particular a estas duas correntes contemporâneas.

Este estudo dá o flanco a uma censura: continua a estar demasiado centrado na produção hexagonal e participa assim de uma certa miopia muito francesa, apenas temperada por algumas páginas consagradas a filosofias da história estrangeiras (Hegel, Toynbee, Splengler) e por algumas linhas reservadas às críticas oriundas do estrangeiro contra o imperialismo da actual escola histórica francesa. Digamos todavia para nossa desculpa que não temos qualquer pretensão enciclopédica e que procurámos antes de tudo colocar alguns problemas principais da historiografia, através dos casos que nos pareceram mais significativos, evitando fazer duplo emprego com o livro de J. Ehrard e G. Palmade, *L'Histoire* (1964) e com o dicionário de *La Nouvelle Histoire* dirigido por Jacques Le Goff (1978). Quisemos colocar uma obra de acesso fácil à disposição de um público de estudantes e também de todos aqueles que se interessam pela problemática das ciências humanas em geral e pelas trocas interdisciplinares mais particularmente. Se estes pou-

cos capítulos lhes permitirem melhor situar a história actual em relação às antecedentes e corrigir determinados pontos de vista desusados que podem ter sobre ela, terão preenchido plenamente a sua missão.

Rennes, Janeiro de 1983.

P.S. Para compor este prefácio, retomei parcialmente um primeiro texto de Guy Bourdé, escrito em Setembro de 1981, menos de um ano antes de falecer. Que se queira ver no presente liminar, escrito por cada um de nós, o sinal de profunda amizade que nos unia e o vestígio de um intercâmbio que a morte interrompeu.

H. M.

CAPÍTULO III

AS FILOSOFIAS DA HISTÓRIA

As filosofias da história tomaram forma no século XVIII, na época das luzes. Nascem então as ideias do devir da matéria, da evolução das espécies, do progresso dos seres humanos. Pensadores como Voltaire, Kant ou Condorcet acreditam num movimento ascendente da humanidade em direcção a um Estado ideal. No século XIX, sob o impacte da Revolução Francesa e de outras revoluções na Europa, florescem filosofias da história. Quer sejam religiosas ou ateias, optimistas ou pessimistas, têm todas em comum descobrir um sentido para a história. As doutrinas de Hegel e de Comte representam modelos do género: organizam os períodos, apreciam as mudanças ou as permanências, interpretam a evolução geral do mundo com o auxílio de um princípio único — a marcha do Espírito ou a lei dos três estados. De uma certa maneira, Marx, que faz do materialismo histórico uma teoria científica ligada a uma prática revolucionária, não sai inteiramente do âmbito da filosofia da história na medida em que, para ele, a evolução da humanidade permanece orientada para um fim. No século XX, os historiadores da escola metódica, depois da escola dos «Annales» instruíram o processo das filosofias da história e, globalmente, venceram. No dia seguinte à Segunda Guerra, R. Aron é obrigado a admitir que «a incerteza da documentação, a imensidade das visões, a pretensão a submeter a complexidade do real a um esquema rígido, todos estes efeitos que se emprestam aos sistemas clássicos, passam por características da filosofia da história». A partir de então, os historiadores profissionais já só se autorizam a uma reflexão de ordem epistemológica sobre o andamento do conhecimento histórico. Contudo, em pleno século XX, existem ainda filosofias da história: são as interpretações cíclicas do destino das civilizações como as que são formuladas por O. Spengler ou A. Toynbee; ou então os prolongamentos do pensamento marxista, como as teorias que G. Lukács exprime em *História e Consciência de Classe.*

1. Kant e as Luzes

O pensamento teleológico — que postula um sentido à história — nasce num texto de Platão: o *Fédon*. No seu diálogo, Platão faz enunciar por Sócrates as seguintes afirmações: «*a)* há ordem no universo; *b)* tudo é ordenado tendo em vista o melhor resultado; *c)* uma inteligência ordenadora aplica ao

mundo esta concepção; *d)* o melhor situa-se ao nível intelectual e não material; *e)* existe um Verdadeiro, um Bem, um Belo em si». Mantidas todas as proporções, Bossuet esboça uma teleologia — a bem dizer uma teologia — da história quando afirma «que Deus fez o encadeamento do universo [...] e quis que o curso das coisas humanas tivesse a sua continuação e as suas proporções; [...] que a divina Providência preside ao destino dos Impérios, ao seu desenvolvimento e à sua queda». *(Discurso sobre a história universal).* Do mesmo modo, Leibniz interroga-se sobre a tendência para o meio: sublinha a contradição entre a existência de um deus criador, absolutamente sábio e todo-poderoso, e a manifestação constante do mal — as guerras, as epidemias e outras catástrofes; todavia, conclui na racionalidade da escolha divina: «Se tivéssemos condições para compreendermos a harmonia universal, veríamos que aquilo que somos tentados a censurar foi digno de ser escolhido»... «Vivemos no melhor dos mundos possíveis» *(Ensaios de Teodiceia).*

Contudo, a filosofia das Luzes é muitas vezes an-histórica. A este respeito, a obra de J.-J. Rousseau é significativa. Em princípio, uma teoria da história é esboçada no *Discurso sobre a origem da desigualdade.* J.-J. Rousseau parte de uma consideração moral: «Quando se observa a constituição natural das coisas, o homem parece evidentemente destinado a ser a mais feliz das criaturas; quando se raciocina segundo o estado actual, a espécie humana parece de lamentar. Há grande aparência de que a maior parte dos seus males são obra sua.» Estabelecida esta constatação, o filósofo vai, por uma atitude regressiva, despojar o homem de tudo o que lhe veio do exterior para remontar até ao estado de natureza. Nesta fase (que é uma ficção e não uma realidade), o homem vive numa situação não conflitual, em estado de equilíbrio e de harmonia. É no momento em que o equilíbrio é rompido entre as faculdades e as necessidades que o homem entra na história, que deve trabalhar. «À medida que o género humano se alargou, as dificuldades multiplicaram-se com os homens [...] Anos estéreis, Invernos longos e rudes, Verões ardentes exigiram deles uma nova indústria.» A partir de então, a humanidade evolui para uma sociedade cada vez mais organizada; pouco a pouco, aparece a propriedade; cavam-se desigualdades entre os ricos e os pobres; e instituições jurídicas vêm sancionar relações de força. É esta, em grandes traços, a passagem do estado natural ao estado civil. Na reflexão de Rousseau, a história não passa de uma abstracção (o negativo da natureza) que é colocada ao serviço de uma demonstração moral.

O pensamento de Kant mistura uma teleologia oriunda de tradição cristã e uma reflexão ética própria da era das Luzes. Deste modo Kant reconcilia a herança de Bossuet e o legado de Rousseau, como mostra esta passagem: «A história da natureza começa pelo bem, porque ela é obra de Deus; a história da liberdade começa pelo mal, porque ela é obra do homem. No que respeita ao indivíduo que, fazendo uso da sua liberdade, só pensa em si mesmo, houve perda desta por altura desta mudança. No que respeita à natureza, preocupada em orientar o fim que reserva ao homem tendo em vista a sua espécie, foi um ganho. O indivíduo tem portanto razão em inscrever à sua conta como seu próprio erro todos os males que sofre... mas, ao mesmo tempo, como membro de uma espécie, tem razão para admirar a sabedoria da ordenação [...]» *(Conjecturas sobre os inícios da história humana).* Diferente-

mente de Rousseau, que concebe uma história fictícia, Kant quer pensar «a história real»... «compreendida de maneira empírica». Mas a história do filósofo não é exactamente a do historiador; continua a ser uma história do sentido da vida humana. Para Kant, a filosofia da história afirma-se como uma parte da Moral.

Kant exprimiu a sua reflexão sobre a história numa série de opúsculos, nomeadamente *A Ideia de uma História Universal sob um ponto de vista cosmopolítico* (1784). A hipótese de Kant é que, no curso absurdo dos assuntos humanos, na acumulação dos factos da história empírica, existe uma finalidade. Todavia, esta finalidade, nenhuma inteligência suprema a concebeu; nenhuma sociedade humana a quis; corresponde a um «plano da natureza». Paradoxalmente, a natureza realiza os seus fins através dos homens: «Os indivíduos e mesmo os povos inteiros não pensam que ao perseguirem os seus fins particulares em conformidade com os seus desejos pessoais e muitas vezes em prejuízo de outrem, conspiram sem o saberem com o desígnio da natureza» (p. 60). O poder de que o homem está dotado para realizar os seus projectos é a razão. Portanto, o plano previsto para o homem não é que atinja o estado de natureza mas que atinja o estado de cultura (a este respeito Kant opõe-se a Rousseau). Convém notar que a natureza é avara das suas dádivas: se confia a razão à humanidade é porque não tem, para esta, nenhuma função precisa.

Quando Kant fala do homem, significa a espécie e não o indivíduo. Com efeito, a natureza precisa de uma linhagem interminável de gerações para atingir os seus fins. Também a morte não passa de um acidente para o indivíduo mas não toca no desenvolvimento da espécie. Mais, ao limitar a sua vida, a natureza obriga o indivíduo a fazer um esforço, a empenhar-se no trabalho. A consciência do seu fim obriga o indivíduo a sair do seu torpor, leva-o a agir. Kant sublinha nitidamente que o indivíduo está ao serviço da espécie: «O que, nos sujeitos individuais, nos choca pela forma confusa e irregular, poderá todavia ser conhecido no conjunto da espécie sob o aspecto de um desenvolvimento contínuo, apesar de lento, das disposições originais» (p. 59). O filósofo precisa ainda: «No homem — enquanto única criatura dotada de razão na Terra — as disposições naturais que visam a utilização da sua razão não devem ter recebido o seu desenvolvimento completo no indivíduo, mas apenas na espécie» (afirmação 1). Através da obra de Kant, o postulado da vida eterna da espécie humana afirmado na filosofia da história desempenha o mesmo papel que o postulado da imortalidade da alma na filosofia moral.

A natureza deu ao homem «o impulso para a humanidade», mas não a sua humanidade. «Ao munir o homem da razão, a natureza indicava claramente o seu plano... O homem não devia ser governado pelo instinto nem secundado por um conhecimento inato; devia tudo tirar de si mesmo» (afirmação 3). Por conseguinte, a natureza deixou ao homem o cuidado de inventar a sua vida material, de satisfazer as suas necessidades e de assegurar os seus tempos livres, mas também de extrair de si mesmo «a sua inteligência, até à bondade do seu querer». Nestas condições, o homem deve viver em sociedade. É então que se encontra colocado numa situação contraditória: por um lado, um desejo leva-o a viver com outros homens, a criar laços sociais; por outro, um impulso condu-lo a isolar-se, a ficar só. Aquilo a que Kant chama «a inclinação para entrar em sociedade dobrada da repulsa para o fazer». Na realidade, o antagonismo entre a sociabilidade e a insociabilidade é o meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as disposições da humanidade. A discórdia ao nível da espécie não é verdadeiramente negativa, mas mais um factor de progresso. O destino do homem não é a felicidade a todo o custo. Nesta perspectiva, a hostilidade entre os indivíduos obriga-os a saírem de um estado de beatitude mais ou menos primitiva e a empenharem-se na aplicação de tarefas difíceis mas grandiosas.

O problema essencial com que a razão vai ser confrontada na história é a realização da sociedade civil, «administrando o direito de maneira universal». Kant observa: «Pode encarar-se a história da espécie humana, por grosso, como a realização de um plano escondido da natureza para produzir uma constituição política perfeita» (afirmação 8). Trata-se portanto de edificar uma organização civil tal como as leis podem regular os antagonismos e instituir as liberdades. Ora este empreendimento complexo esbarra com dois obstáculos. O primeiro escolho é a questão da autoridade. Dada a dualidade da natureza humana dividida entre a aspiração ao bem e a atracção pelo mal, é preciso impor aos homens «um mestre que ataque as vontades particulares», necessariamente egoístas. Contudo, este mestre, que é ele mesmo um homem, deve comportar-se como um chefe justo, respeitando os outros homens. Imagina-se que não é fácil descobrir um indivíduo com qualidades tão excepcionais. O segundo escolho é o problema do entendimento entre as nações. Os povos despedaçam-se, agridem-se, fazem guerras, muitas vezes mortíferas para as pessoas e desastrosas para os bens. Todavia, Kant não se comove: interpreta os conflitos «como outras tantas tentativas para estabelecer novas relações entre Estados». Dos confrontos insensatos a que os homens se entregam acabará por sair «uma comunidade civil universal»... que administrará o direito internacional de maneira que o mais pequeno Estado possa atingir a garantia da sua segurança... de uma força unida, e de um acordo das vontades».

Como se pode supor, as noções de um soberano justo, arbitrando entre os interesses particulares, e de uma «sociedade das nações», garantindo a segurança dos Estados, são «ideais» no sentido Kantiano, objectivos morais que a humanidade deve fixar-se, empenhar-se em realizar. Quanto ao imediato, a espécie humana ainda não atingiu a «constituição perfeita»; está apenas «em marcha para a era das Luzes». O tempo do *Aufklarung* não é evidentemente o paraíso reencontrado; parece-se mais com uma «idade de maturidade», em que a espécie humana começa a libertar-se das tutelas, incluindo a dominação divina. Do andamento para as Luzes, Kant percebe sinais anunciadores: a extensão das liberdades económicas, civis, religiosas na Inglaterra, na Alemanha ou na Áustria no final do século XVIII; e, no mesmo momento, a Revolução em França. A filosofia celebra este acontecimento em termos entusiastas: «Um tal fenómeno na história do mundo nunca se esquecerá, porque descobriu no fundo da natureza humana uma possibilidade de progresso moral de que nenhum homem político tinha até então desconfiado». (*O Conflito das faculdades*, 1798).

2. Hegel e a dialética

Georg W. F. Hegel nasceu em Estugarda em 1770. O seu pai era funcionário das Finanças. Faz estudos secundários em Estugarda, inicia estudos de teologia em Tubingen, mas renuncia a tornar-se pastor. Continua marcado durante toda a vida pela formação religiosa luterana. Hegel vive das suas actividades de preceptor em Berna e em Francoforte entre 1793 e 1800; ensina na universidade de Iena de 1801 a 1806; é redactor na *Gazeta de Bamberg* em 1806-1807; dirige o liceu de Nuremberga de 1808 a 1816. É casado, pai de família. Durante esta ascensão na carreira docente, Hegel assimila as obras filosóficas dos seus contemporâneos — Kant, Fichte e Schelling. Como toda a *élite* intelectual alemã, Hegel é influenciado pelo pensamento das Luzes, admira a Revolução Francesa e espera muito da sua difusão através da Europa graças às conquistas napoleónicas. O choque da Batalha de Iena (Outubro de 1806), que desperta em Fichte um nacionalismo prussiano virulento, não abala em Hegel a confiança nas «ideias francesas». Passada a tormenta das guerras, Hegel consegue uma cadeira de Filosofia em Heidelberga em 1817; depois substitui Fichte na cadeira de Filosofia em Berlim, de 1818 a 1831. Aí, acede à notoriedade, rodeia-se de discípulos — Von Henning, E, Gans, B. Bauer, etc., —, apresenta-se como teórico do Estado prussiano. Morre levado por uma epidemia de cólera, em 1831.

Hegel pertence inegavelmente ao mundo do *Aufklarung;* acredita na força da razão. Dirigindo-se aos alunos, recomenda-lhes «terem confiança na ciência, terem fé na razão». Todavia, Hegel continua ligado à religião; vê na filosofia que professa um desenvolvimento de protestantismo; é por isso que se propõe elevar a fé luterana do sentimento subjectivo à certeza racional. Sejam quais forem as influências que o marcaram, a obra de Hegel aparece como uma tentativa para constituir um sistema no qual todo o Universo possa ser pensado. O empreendimento do professor de Berlim apresenta-se sob a forma de uma ampla dedução que abrange todos os conhecimentos possíveis. Distinguem-se três secções: *1)* a lógica que trata da ideia abstracta, da formação das categorias intelectuais; *2)* a Filosofia da Natureza que examina a difusão da Ideia fora de si, no mundo natural; *3)* a filosofia do Espírito, que se interessa pela tomada de consciência do espírito através da história universal. Ainda Hegel vivo, foram publicadas apenas três obras: *A Fenomenologia do Espírito* (1807), *A Lógica,* 3 volumes (1812-1817); e *A Filosofia do Direito* (1821). Depois da morte do mestre, alguns dos discípulos — Gans, Marheineke e outros — transcreveram as suas notas de curso, reviram-nas e fizeram publicar, sob o nome de Hegel, dezoito volumes, entre os quais *A Estética, A Filosofia da Religião, As Lições sobre a filosofia da História* (entre 1838 e 1845).

O pensamento de Hegel afirma-se como um idealismo absoluto que supõe uma identidade entre o sujeito e o objecto, entre o conhecer e o ser. Neste sentido, Hegel reencontra o «realismo» da Antiguidade abalado um momento pelo «nominalismo» da idade Média. Pode apreciar-se este puro idealismo nesta passagem das *Lições sobre a filosofia da História:* «O espírito tem justamente em si mesmo o seu centro; não há unidade fora dele mas encontrou-a, está em si e consigo... O espírito sabe-se a si mesmo; é o julgamento da sua própria natureza; é também a actividade pela qual volta a si, se produz assim, se faz o que é em si. Segundo esta definição, pode dizer-se da história universal que é a representação do espírito no seu esforço para adquirir o saber daquilo que é» (Introdução, p. 27). Nestas condições, a filosofia da história não poderia dizer o que o mundo deve ser, *a fortiori* produzir esse mundo. «A filosofia da história não significa outra coisa a não ser a sua consideração reflectida...» A única ideia que a filosofia dá é que a razão governa o mundo e que, em seguida, «a história do mundo é o movimento pelo qual a substância espiritual entra na posse da sua realidade». É difícil imaginar uma construção mais abstracta: a História do Espírito confunde-se com a História do Universo.

Hegel, prolongando Bossuet, acentuando Kant, permanece firmemente numa perspectiva teleológica: não admite que o mundo seja entregue ao acaso: «Devemos procurar na história um objectivo universal, o objectivo final do mundo, não um objectivo particular do espírito subjectivo ou do sentimento humano. Devemos compreendê-lo com a razão porque a razão não pode ter interesse em nenhum objectivo acabado particular, mas apenas no objectivo absoluto.» A realização perfeita do fim do universo opera-se pelo andamento do Espírito. «Trata-se portanto do objectivo final que a humanidade persegue, que o Espírito se propaga no mundo e que realiza levado por uma força infinita. O seu objectivo é chegar à consciência de si mesmo, de tornar o mundo adequado a si mesmo.» E a evolução do Espírito vai no sentido de um progresso. A natureza só conhece um regresso cíclico das estações; a razão dirige-se para um fim último: «Na natureza, a ressurreição não passa da repetição do mesmo, uma história monótona que segue um ciclo idêntico. Não há nada de novo debaixo do sol. É diferente em relação ao sol do Espírito. A sua marcha, o seu movimento não é uma auto-repetição. O aspecto mutável que o Espírito reveste é essencialmente um Progresso» (*La Raison dans l'Histoire,* edição 10/18, p. 48, 92 e 95).

Hegel introduz a dimensão da temporalidade. Na tradição medieval, o tempo era concebido como uma degradação ontológica. Na concepção Hegeliana, o tempo torna-se uma categoria de inteligibilidade. «O Espírito manifesta-se necessariamente no tempo; enquanto não compreender o seu conceito puro» (*Fenomenologia do Espírito,* II, p. 305). O Espírito, actor principal da história, não toma consciência de si mesmo directamente, mas por um movimento dialéctico, por uma operação de ritmo ternário. O movimento dialéctico comporta três momentos: a tese (o ser); a antítese (o não ser); a síntese (o devir). Na sua marcha, o Espírito coloca-se em si, desenvolve-se fora de si, para regressar a si; através destas mutações, o Espírito atinge uma forma nova, consegue constituir uma unidade superior: «O Espírito que se forma amadurece lentamente e silenciosamente até à sua nova figura, desintegra fragmento por fragmento o edifício do seu mundo precedente... Este esmigalhamento contínuo que não alterava a fisionomia do todo é bruscamente interrompido pelo nascer do sol que, num relâmpago, desenha ainda uma vez a forma do novo mundo» (*Fenomenologia do Espírito,* p. 12). Hegel não se limita a enunciar um idealismo puro, faz corrente no século XVIII; inventa o movimento dialéctico, que vai dominar o pensamento do século XIX.

Hegel inspira-se em Kant quando percebe um «plano escondido», escapando à consciência da espécie humana. A liberdade, realização pelo espírito da sua própria essência, é a finalidade absoluta da história. Por que meio a liberdade progride na história? As acções dos homens derivam dos seus interesses egoístas, mais frequentemente do que das suas virtudes. Aparentemente, a história é trágica porque a violência das paixões parece determinar o curso das questões humanas — as guerras, as lutas sociais, os conflitos etáticos, etc. Na realidade, através das acções dos homens, o Espírito realiza fins racionais: «Dois elementos intervêm: um é a ideia; o outro, as paixões humanas; um é a cadeia; o outro é a trama do grande tapete que a história universal constitui... apresentando-se assim sob a forma de essência da vontade da natureza... a necessidade, o instinto, a paixão, o interesse particular existem imediatamente por si... Esta massa imensa de querer, de interesse, de actividade constitui os instrumentos e os meios do génio do Universo para realizar o seu fim, elevá-lo à consciência e realizá-lo...» (*Lições sobre a Filosofia da História*, p. 32). No limite, a história universal aparece como um processo, lento, obscuro, doloroso pelo qual a humanidade passa do inconsciente para o consciente.

É então que Hegel avança a ideia de uma «astúcia da Razão». No curso da história, resulta das acções dos homens algo diferente do que projectaram, do que sabem ou do que querem. Os indivíduos julgam realizar os seus próprios fins, defender os seus interesses; e apenas realizam, sem darem conta disso, um destino mais amplo que os ultrapassa. A Razão, por uma astúcia, tira partido do instinto colectivo para fazer avançar a humanidade na via da perfeição. Um caso histórico fará compreender melhor o mecanismo. No fim da República romana César é movido pela paixão do poder; acede às principais magistraturas, ao comando das legiões, ao governo das províncias (tese). Os seus inimigos — Pompeu, Crassus, etc. —, que têm igualmente ambições pessoais, erguem obstáculos no caminho; daqui resultam violentas guerras civis (antítese). César triunfa dos seus rivais, impõe-se como o único senhor em Roma e instaura o principado sobre o modelo de uma monarquia helenística (síntese). Durante este confronto, que põe a ferro e fogo todo o mundo mediterrânico, os protagonistas foram movidos por forças profundas, sem terem claramente consciência dos seus objectivos. César criou o império sem o ter querido explicitamente. A propósito, nota-se como Hegel concebe o papel dos «grandes homens». Na sua opinião, os indivíduos fora do comum — Alexandre, César, Napoleão, etc. — são aqueles que o tempo exige», aqueles cujas ambições e acções correspondem melhor às circunstâncias históricas (*Lições sobre a Filosofia da História*, p. 36).

Em definitivo, Hegel deixa entrever o objectivo final em direcção ao qual a Razão guia a humanidade. O filósofo, protegido da monarquia Prussiana, expôs sobretudo a sua teoria do Estado em *A Filosofia do Direito* (1821). A família, a sociedade civil, o Estado apresentam-se como os três estádios de uma ascensão para o absoluto. A família é bem soldada por laços naturais, mas só conhece os seus interesses particulares. A sociedade civil, a fim de satisfazer as necessidades materiais dos homens, deve organizar instituições económicas, sociais e jurídicas — que nem todas podem ser perfeitas. O Estado permite aceder a um nível superior: a administração, que se apoia na

«classe universal» (os funcionários), consegue conciliar os interesses privados e os fins gerais. «O Estado é a realidade onde o indivíduo possui a liberdade e goza dela... O Estado é a vida verdadeiramente moral porque é a unidade do querer geral... Na história universal, só pode tratar-se de povos que formam um Estado. Com efeito, deve saber-se que um Estado é a realização da liberdade, ou seja do objectivo final absoluto» (*Lições sobre Filosofia da História*, p. 40-41). A conclusão hegeliana parece muito decepcionante: a longa marcha do Espírito, ritmada pelos movimentos da dialéctica, culmina na criação de um Estado moderno, burocrático, que deve incarnar a moral, a liberdade e a razão, ser a forma última do progresso.

3. A. Comte e o Positivismo

Augusto Comte nasceu em Montpellier em 1798. Faz estudos secundários na sua cidade natal, vai para a capital, entra na Escola Politécnica em 1814, é expulso por indisciplina em 1816. O jovem tem de ganhar a vida dando lições de matemática; depois torna-se secretário de Saint-Simon. É nesta época, entre 1817 e 1824, que A. Comte «se emancipa das crenças religiosas», adere às ideias racionalistas e desliza, pouco a pouco, para ideias «socialistas». A partir de então, durante um quarto de século, A. Comte edifica a sua grande obra: *O Curso de filosofia positiva* que, em cerca de sessenta lições, trata da formação das ciências e da evolução das sociedades. A publicação dos seis volumes do «curso», devido a correcções, complementos, prolongamentos, vai de 1830 a 1852. Na sua vida privada, A. Comte conhece graves dificuldades: tem relações penosas com a esposa, Caroline Massin; sofre de perturbações mentais que o levam a uma tentativa de suicídio seguida de um internamento temporário; finalmente, apaixona-se sem êxito por Clotilde de Vaux, e o seu amor falhado transforma-se em exaltação mística. A. Comte termina a sua reflexão por duas obras de tonalidade religiosa: *O Catecismo positivista*, de 1852, e o *Sistema de política positiva*, em 1853-1854. O novo profeta da «religião da humanidade» morre em Paris em 1857.

Auguste Comte pode, legitimamente, ser considerado como o «inventor» da sociologia. O seu mestre — e patrão — H. de Saint Simon afirmou a possibilidade de uma ciência do homem, concebida como uma fisiologia alargada da orgânica ao social, em *O Catecismo dos Industriais* (1823). A. Comte retoma a ideia de uma ciência da sociedade — a «Física social» — que seria análoga aos outros ramos da física, ou, mais amplamente, às ciências da natureza. A Física social deve ser «a ciência da espécie... percebida como uma imensa e eterna unidade social». A partir da 47.ª lição de «filosofia positiva», A. Comte dá nome a esse novo sector do saber: a «Sociologia», e define-a como «a verdadeira ciência da natureza humana... e o ponto capital da filosofia positiva». A acreditar em G. Gurvitch, A. Comte é exactamente o pai da Sociologia: com efeito, o apóstolo do positivismo pôs em evidência o carácter irredutível da realidade social; procurou determinar a posição da Sociologia

entre as outras ciências humanas e em relção às ciências da natureza; pôde enriquecer a sociologia com as conquistas da história e da etnografia; finalmente, sentiu a dificuldade metodológica de uma ciência em que o sujeito e o objecto podem confundir-se, em que um homem se entrega ao estudo dos outros homens.

Portanto, segundo A. Comte, a Sociologia é «o estudo positivo do conjunto das leis fundamentais próprias dos fenómenos sociais». A dita ciência divide-se em dois ramos segundo se trata de estabelecer «leis estáticas» — que respeitam à existência da sociedade — ou de determinar «leis dinâmicas» — que se referem ao movimento da sociedade. A «Estática social» seria a teoria da Ordem; a «Dinâmica social», seria a teoria do Progresso. É a este nível que, a partir da primeira edição do curso de filosofia positiva, A. Comte descobre a «lei dos três estados». «Ao estudar o desenvolvimento total da inteligência humana nas suas diversas esferas de actividade, desde o seu primeiro sucesso mais simples até aos nossos dias, creio ter descoberto uma grande lei fundamental à qual está sujeito por uma necessidade invariável e que me parece poder ser solidamente estabelecida, quer sobre as provas racionais fornecidas pelo conhecimento da nossa organização, quer sobre as verificações históricas que resultam de um exame atento do passado. Esta lei consiste em que cada uma das nossas concepções principais, cada ramo dos nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados teóricos diferentes: o estado teológico, ou fictício; o estado metafísico, ou abstracto; o estado científico, ou positivo...»

> No *estado teológico*, o espírito humano, que dirige essencialmente as suas investigações para a natureza íntima dos seres, as causas primeiras e finais de todos os efeitos que o chocam, numa palavra, para os conhecimentos absolutos, representa para si mesmo os fenómenos como produzidos pela acção directa e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos, cuja intervenção arbitrária explica todas as anomalias aparentes do universo. No *estado metafísico*, que no fundo não passa de uma simples modificação geral do primeiro, os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstractas, verdadeiras entidades (abstracções personificadas) inerentes aos diversos seres do mundo, e concebidas como capazes de engendrar por si só todos os fenómenos observados, cuja explicação consiste então em atribuir para cada um a entidade correspondente. Finalmente, no *estado positivo*, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo e a conhecer as causas íntimas dos fenómenos, para se empenhar unicamente em descobrir, pelo uso bem combinado do raciocínio e da observação, as suas leis efectivas, ou seja as suas relações invariáveis, de sucessão e de semelhança. A explicação dos factos, reduzida então aos seus termos reais, já só é a partir de agora a ligação estabelecida entre os diversos fenómenos particulares e alguns factos gerais cujo número os progressos da ciência tendem cada vez mais para diminuir (*Cours de Philosophie positive*, Primeira lição, t. I, ed. 1864, pp. 8–10).

Em princípio, a «lei dos três estados» corresponde a uma determinada estrutura da inteligência humana. A. Comte observa: «Cada um de nós, ao contemplar a sua própria história, não se lembra de que foi sucessivamente teólogo na sua infância, metafísico na juventude e físico na virilidade?» (*Cours*, t. I, p. 11). De facto, a «lei dos três estados» caracteriza sobretudo o modo de constituição das ciências. Cada ramo do conhecimento passa pelos três estados e só se torna ciência no estado positivo. Por outro lado, a emergência progressiva do estado positivo no saber permite classificar as ciências por ordem de aparecimento cronológico, de generalidade decrescente e de complexidade crescente. As cinco ciências fundamentais, às quais se ligam ciências aplicadas, classificam-se dentro da ordem hierárquica seguinte: a matemática, a astronomia, a física, a química, a biologia. Chega o momento, segundo A. Comte, de juntar à lista uma sexta ciência: a sociologia (ou física social). Com esta nova ciência positiva, o homem descobre que é um animal social; e está em condições de aprender as instituições religiosas, morais, educativas, políticas, jurídicas, etc. que regulam o funcionamento das sociedades humanas.

À primeira vista, a «lei dos três estados» apresenta-se como uma teoria do conhecimento; considerando-a de mais perto, revela-se também como uma filosofia da história. Com efeito, ao passo que Hegel encara a marcha do Espírito segundo os três tempos da dialéctica, Comte imagina a progressão do espírito humano por etapa, segundo o ritmo igualmente ternário mas diferentes na sua essência dos três estados. Nos seus últimos escritos, A. Comte parece aplicar bem directamente a lei dos três estados à evolução das sociedades ocidentais. Na Idade Média, o espírito teológico teria imposto o reconhecimento de uma autoridade sacralizada, uma confusão dos poderes espirituais e dos poderes temporais, uma estrita hierarquia social influenciando toda a organização das instituições feudais. Nos tempos modernos, desde o Renascimento até ao século das Luzes, o espírito metafísico teria iniciado uma crítica radical dos modos de pensamento e das organizações sociais, mas baseando-se em entidades abstractas, como os Direitos do Homem, o Estado constitucional, etc. No século XIX, quando a sociedade europeia está empenhada na idade industrial, o espírito positivo deveria promover as ciências e as técnicas e instaurar uma nova ordem em que os poderes seriam divididos entre sábios filósofos e capitães de indústria. A «lei dos três estados» permite, portanto, interpretar a aventura humana nas suas grandes linhas, pelo menos no Ocidente.

Depois de ter fundado uma Sociologia, uma ciência de observação, A. Comte tem a ambição de edificar uma Política, um método de acção. O que expõe no *Sistema de política positiva*, publicado em 1853–1854. Com efeito, o conhecimento científico dos factos sociais dá o meio de agir sobre eles, de os modificar, de os ordenar de maneira racional. Contudo, a aplicação de uma política positiva implica a fundação de uma religião positiva. Nesta fase, A. Comte tira uma ideia do seu mestre Saint-Simon, segundo a qual só uma nova religião, adaptada à idade industrial, pode dar satisfação ao altruismo inerente à natureza humana. A partir de então, A. Comte cai no delírio místico: celebra a «Religião da Humanidade», cujo dogma assenta numa trindade curiosa: o Grande Meio (O Espaço), o Grande Ídolo (a Terra), o

Grande Ser (a Humanidade); cujo culto supõe a existência de padres, de templos, de sacramentos e orienta-se para a adoração da Mulher (que se assemelha singularmente a Clotilde de Vaux). O pensamento de A. Comte, marcado inicialmente por um certo racionalismo, acaba numa religiosidade exaltada. O caso não é isolado. Em meados do século XIX, a maior parte dos socialistas utópicos — H. de Saint-Simon e os seus discípulos Ch. Fourier, V. Considérant, P. Leroux, etc. — misturam estreitamente as análises concretas desvendando os mecanismos da sociedade capitalista industrial e os sonhos mais desenfreados respeitantes à organização harmoniosa de sistemas económicos, políticos e religiosos, todos visando assegurar a felicidade dos homens.

4. Spengler e o destino orgânico

Oswald Spengler nasceu em 1880, na Alemanha Central, na região do Harz. Adquire uma formação científica, o que lhe permite ensinar matemática em diversos colégios secundários, nomeadamente em Hamburgo. Durante estes anos da *Belle Époque*, acumula uma soma de conhecimentos livrescos e começa a redigir o seu *Esboço de uma morfologia da história universal.* A Primeira Guerra Mundial abranda a elaboração da obra que só é publicada em 1918, exactamente na hora da derrota da Alemanha, sob um título ao mesmo tempo atraente e inquietante: *O Declínio do Ocidente.* O primeiro volume apresenta-se como uma reflexão teórica sobre os fundamentos da ciência e da arte através do conjunto das civilizações (o livro compacto, de difícil acesso, não conta menos de 875 páginas na edição francesa). O segundo volume, de um peso menos esmagador, de uma leitura mais fácil, trata exclusivamente dos problemas da Alemanha contemporânea. A obra conhece imediatamente um êxito de livraria: a tiragem atinge cerca de cem mil exemplares, ou seja ultrapassa a comunidade científica para atingir uma fracção muito ampla da opinião pública. Em seguida, O. Splenger publica panfletos políticos por exemplo, «Prussianidade e Socialismo», em 1920, e artigos sobre a actualidade, reunidos sob a designação de «Escritos históricos e filosóficos». Sob a República de Weimar, o antigo professor de matemática figura como «mestre pensador» da direita monárquica, nacionalista, anti-republicana e anti-socialista. Não esconde determinadas simpatias pelos nazis até à sua chegada ao poder em 1933, mas afasta-se deles depois da «noite dos facas longas» em 1934. O. Spengler morre em Munique em 1936.

Em *O Declínio do Ocidente,* o autor utiliza um método constantemente comparatista: mistura todas as civilizações aparecidas no planeta e todos os domínios das actividades humanas. Avalie-se por esta passagem escolhida ao acaso: «Uma mesquita não tem fachada, é por isso que a tempestade iconoclasta dos Muçulmanos e dos Cristãos paulicianos que fez também sevícias em Bizâncio no tempo de Leão III teve de banir da arte plástica a do retrato para depois só deixar um fundo sólido de arabescos humanos. No Egipto, o rosto de uma estátua é, como o pilar enquanto fachada do templo,

uma aparição grandiosa que emerge da massa pedregosa do corpo, como se vê da esfinge *hyksos* de Tanis, retrato de Amenemhet III. Na China, assemelha-se a uma paisagem cheia de sulcos e de pequenas cicatrizes carregadas de significado» (edição francesa, t. I, p. 251). Em menos de dez linhas, o erudito compara as formas das mesquitas, dos templos, das estátuas, desliza do Islão para Bizâncio, do Egipto faraónico para a China imperial. Uma abordagem estética destas faz pensar no *Museu imaginário* de André Malraux que justapõe assim as obras de arte através do tempo e do espaço. A reflexão por analogia, tal como é praticada nesta obra, dá o flanco à crítica, na medida em que assenta inevitavelmente em conhecimentos de segunda ordem, que nem sempre são muito seguros. Mas, como observou L. Febvre, a vontade de síntese, mesmo se peca pelo excesso da sua ambição, muda agradavelmente da minúcia estéril monografias demasiado especializadas, que os universitários «positivistas» apreciam na Alemanha e em França no final do século XIX e no início do século XX.

O. Spengler anuncia, num sentido, o estruturalismo. O seu postulado inicial é que a ciência não é universal. Para fazer a demonstração, deve segmentar a humanidade em blocos absolutamente estranhos uns aos outros. Dentro desta perspectiva, as civilizações funcionam como estruturas fechadas, que não comunicam entre si no plano das ideias racionais. Contudo, no seio de uma civilização particular, os elementos correspondem-se: as mentalidades colectivas, as expressões artísticas, as técnicas produtivas, as instituições políticas, todas as criações culturais e materiais têm afinidades entre si. É assim que se encontra no mundo germânico: «A profunda interdependência psíquica entre as teorias psicoquímicas mais modernas e as representações ancestrais dos Germanos; a concordância perfeita entre o estilo da tragédia, a técnica dinâmica e a circulação monetária dos nossos dias; a identidade em primeiro lugar estranha, depois evidente entre a perspectiva da pintura a óleo, a imprensa, o sistema de crédito, as armas de fogo, a música contemporânea...» Nestas condições, cada civilização formando uma entidade homogénea, fechada sobre si mesma, irredutível às outras, a história universal está colocada sob o signo da descontinuidade. A visão, que dominara o pensamento do século XIX, de uma história contínua, linear, progressiva, é directamente posta de novo em causa. Com uma ironia desdenhosa, O. Spengler atira para o armazém dos acessórios inúteis as periodizações tradicionais — Antiguidade, Idade Média, Tempos Modernos — sobre os quais assenta o ensino da história nas universidades. Depois de Hegel, Marx e outros «faróis» da filosofia alemã, Spengler entende fornecer uma interpretação global da história. Segundo Hegel, a história esclarece-se pela marcha racional do Espírito do mundo em direcção à liberdade. Segundo Marx, a história compreende-se pelo jogo das contradições entre os níveis das infra-estruturas e das superestruturas até à construção de uma sociedade sem classes. Para Spengler, «os homens são escravos da vontade da história, os órgãos auxiliares executivos de um destino orgânico». Com efeito, na concepção spengleriana, a toda-poderosa natureza submete os vivos a irresistíveis impulsos. A orgânica reina no estado bruto. Como as grandes árvores conseguem abafar as pequenas para acederem à luz, os seres humanos devem manifestar a sua «vontade de poder», impor a sua força perante os seus seme-

lhantes menos bem providos em energia natural, mais resignados a deixarem-se dominar ou aniquilar. E as sociedades são animadas como vegetações extraordinárias: têm uma Primavera que traz a esperança, vê florescer a criação; um Verão que permite a maturação, assegura o progresso; um Outono que faz expandir os frutos de uma cultura; um Inverno, finalmente, que corresponde à degenerescência e à morte. O autor do *Declínio do Ocidente* chega a afirmar: «A humanidade, para mim, é uma grandeza zoológica». O vitalismo de Spengler, que pode surpreender-nos hoje, não deve ter espantado os seus contemporâneos. No final do século XIX e no início do século XX, uma corrente de pensamento influente, ilustrada por Schopenhauer, Bergson e outros, tende para edificar sistemas filosóficos inspirando-se nos resultados das ciências naturais. A «orgânica spengleriana» pertence a este universo mental.

Segundo O. Spengler, «a civilização é o destino inevitável de uma cultura». Por outras palavras, cada sociedade nasce sob a forma de uma «cultura», depois degrada-se sob a forma de uma «civilização». Spengler insiste no exemplo famoso da Grécia e de Roma. Do século VI ao IV a, C., em redor do Mar Egeu, os Gregos inventaram uma filosofia — com Anaxágoras, Platão, Aristóteles — uma literatura — com Ésquilo e Sófocles, Tucídides, Xenofanes e Isócrates —, uma escultura — com Escopas, Praxíteles, Lisipo —, uma arquitectura com os templos do Parténon, de Delfos, de Efeso, de Epidauro, etc. A epopeia de Alexandre estendeu o helenismo a todo o Próximo Oriente. É então que, do século III ao século I a. C., os Romanos, dotados de talentos militares e perfeitamente incultos por outro lado, conquistaram e submeteram, pelo ferro e pelo fogo, o conjunto dos reinos helenísticos. Todavia, os Romanos não destruíram como simples bárbaros; serviram-se dos modelos culturais dos Gregos — a organização da cidade, a mitologia religiosa, as técnicas da arquitectura, da escultura, da pintura — e impuseram-nos, sem os renovar, a todo o mundo mediterrânico. A cultura grega termina em civilização romana. Desde há vinte séculos, de Políbio a Mommsen, os historiadores estão mais ou menos de acordo sobre a evolução geral do «mundo helenístico e romano». Spengler não traz nenhum elemento novo ao assunto. A sua originalidade tem a ver com o facto de que aplica o mecanismo próprio do mundo greco-romano a todas as sociedades, a Babilónia, ao Egipto, à Índia, à China... e ao Ocidente cristão... que teriam passado inelutavelmente da «cultura» para a «civilização».

Se todas as sociedades devem percorrer o mesmo ciclo «orgânico», estão votadas à decadência e depois ao desaparecimento. Spengler enuncia, por conseguinte, uma filosofia da história radicalmente pessimista. Afirma: «Não vejo para a humanidade nem progresso nem objectivo, se não for no cérebro dos Homens progressistas do Ocidente. Nem sequer vejo um espírito e muito menos ainda uma unidade de esforços e de sentimentos... nesta massa de populações». Perante o caos, o filósofo esforça-se por permanecer impávido: «E mesmo quando os povos inteiros perecem e velhas civilizações caem em ruínas, a terra continua sempre a girar e os planetas a seguirem o seu curso». Ora, o fim irrevogável existe também para a civilização ocidental: «A França e a Inglaterra realizaram, a Alemanha está em vias de realizar esse passo de gigante em direcção à orgânica, em direcção ao fim» (edição francesa, T. I, p. 12). A obra, que proclama o «declínio do Ocidente», vem na hora exacta, no momento do armistício de Rethondes e do tratado de Versalhes. A Alemanha, potência em plena ascensão durante a *Belle Époque*, perdeu a guerra mundial; encontra-se com um exército vencido, um território ocupado e parcialmente amputado, uma moeda desvalorizada, um regime político conturbado. As insurreições comunistas e os *putschs* nacionalistas ameaçam a todo o instante lançar abaixo a República dos sociais-democratas. O livro de Spengler, que, noutros tempos, teria podido dormir à sombra das bibliotecas, encontra uma ampla audiência junto de um público alemão ávido de justificar a sua própria catástrofe por uma teoria geral das catástrofes.

5. Toynbee e o ciclo das civilizações

Arnold Toynbee é um historiador e um ensaísta, nascido nos últimos anos do século XIX na Grã-Bretanha. Em Agosto de 1914, quando ensina em Oxford, toma consciência de que ele, Toynbee, está mergulhado na Primeira Guerra Mundial como Tucídides foi confrontado com a guerra do Peloponeso. Decide, para sempre, ser ao mesmo tempo actor e espectador, «ter sempre um pé no presente, um outro no passado». De facto, durante decénios, Toynbee trabalha por conta do Foreign Office num anuário dos Negócios Estrangeiros; efectua missões, redige estudos sobre «a África árabe e a África negra», «a cultura da China e do Japão», «o papel das cidades na história», etc. Ao mesmo tempo, Toynbee elabora uma enorme síntese respeitante ao nascimento, crescimento e decadência das civilizações. A obra monumental, intitulada *A Study of History*, é publicada em doze volumes, que se escalonam de 1934 a 1961. A série nunca foi traduzida em francês. Já tarde, por preocupação de atingir um público mais vasto, o autor dá um décimo terceiro volume, que resume os precedentes. Desta vez, o livro é traduzido para francês, sob o título *L'Histoire* (Paris, Elsevier, 1975, 575 páginas). Num prefácio, R. Aron assinala que *A Study of History* é «a obra mais célebre e mais controversa da historiografia contemporânea»... e «que é recusada com uma mistura de indignação, de inveja e de desprezo pela maioria dos historiadores profissionais».

Com efeito, Toynbee contesta francamente a atitude seguida pelos historiadores franceses , dos «positivistas» tradicionais aos inovadores dos «*Annales*». O ensaísta britânico considera que a hierarquização das tarefas no plano intelectual reflecte lamentavelmente a divisão do trabalho na sociedade industrial. Ora, acontece que a escola histórica francesa funciona a três níveis: em primeiro lugar, inúmeros historiadores consagram-se à recolha laboriosa das «matérias-primas» — vestígios arqueológicos, recolhas de inscrições, relatórios, correspondências, jornais, séries estatísticas, documentos de todo o género; em seguida, a maioria dos investigadores elaboram estudos de carácter monográfico sobre um personagem, um grupo social, uma região, um sector de actividade, em limites cronológicos estreitos; finalmen-

te, alguns «mestres», que pretendem um maior saber, justapõem as observações das monografias para confeccionarem obras de síntese. Segundo Toynbee, resulta deste método: *1)* que os conhecimentos são muitas vezes determinados apenas pela importância das fontes (deste modo, está-se bem informado sobre o Egipto ptolomeico porque a aridez das margens do vale do Nilo permitiu preservar uma massa de papiros, ao passo que se ignora quase tudo da Síria selêucida porque as condições de conservação dos documentos eram menos favoráveis no Crescente Fértil); *2)* que os historiadores, frequentemente, contentam-se com vistas parciais, reduzidas ao horizonte da sua especialidade. Para Toynbee, o que conta é a visão de conjunto; prefere o «grande largo», a reflexão planetária, trespassando os séculos e os continentes, a fim de «apanhar na armadilha do espírito todo o universo».

Toynbee pratica portanto, na sequência de Spengler, uma história comparatista, que assenta numa documentação de segunda ordem, e usando, por vezes abusando, do raciocínio por analogia. O ensaísta britânico, como o mestre pensador alemão, prefigura o «estruturalismo» nas ciências humanas. Em *A Study of History*, a evolução das sociedades deixa de ser contínua, linear, orientada. Toynbee só se interessa pela unidade histórica, a mais ampla no espaço, a mais longa no tempo, a saber «a civilização». O que defini como: «A tentativa para criar um estado de sociedade no qual todos os homens possam viver juntos, em harmonia, como os membros de uma única e mesma família». Sob determinados aspectos, a visão de Toynbee não está muito afastada da de Marx. Quando o historiador britânico escreve: «Os componentes da sociedade não são os seres humanos, mas as relações que existem entre eles», poderia traduzir-se, na terminologia marxista: «A sociedade está cercada por uma rede de relações sociais de produção». Seja como for, o autor de *A Study of History* percebe as civilizações como entidades fechadas, compartimentadas umas em relação às outras; enumera cerca de trinta e quatro «grandes civilizações», cerca de 3000 a. C. até aos nossos dias: por exemplo, o Egipto faraónico, a Mesopotâmia (de Sumer a Assur), a China imperial, o Peru dos Incas, o Império otomano, etc. Uma «grande civilização» pode ter «satélites»; assim, em redor da civilização chinesa, os satélites coreano, japonês e vietnamita. E as civilizações não se sucedem inevitavelmente, podem coexistir. No século XX, cinco grandes civilizações dividem entre si o planeta: o Ocidente, a União Soviética, e as suas dependências, o Islão, a Índia e o Extremo Oriente.

Toynbee interroga-se sobre o nascimento das civilizações. É aí que introduz o seu modelo mais original: o mecanismo do «*challenge and response*», do desafio e da resposta. Uma civilização pode aparecer quando esbarra com um obstáculo, quando enfrenta uma prova; nasce da dificuldade e não da facilidade. Muitas vezes o desafio vem do meio natural. Quando, no fim da glaciação, as ricas pradarias do Sara e do Próximo Oriente deram lugar a desertos, comunidades de criadores de gado recusaram-se a desaparecer, mergulharam nos vales malsãos do Nilo e do Eufrates e começaram a drenar, a construir diques, a irrigar os pântanos para os transformar em campos cultivados. Foi assim que emergiram as civilizações do Egipto e da Caldeia. Do mesmo modo, os Maias tiveram de desbravar a floresta virgem antes de construírem as cidades do Iucatão; os Incas instalaram os seus templos e palácios nos altos planaltos, muito pouco hospitaleiros, dos Andes; os Prussianos valorizaram as terras frias e húmidas do Brandeburgo. Por vezes, a intimação pode ser de ordem humana. Os Aqueus, ainda bárbaros, submergiram os Cretenses, mais requintados, venceram o obstáculo do espaço marítimo e edificaram a brilhante civilização helénica em redor da bacia do Egeu. Os Turcos sofreram o choque terrível da invasão dos Mongóis, conseguiram sobreviver e, meio século mais tarde, iniciaram a construção do Império otomano. Se se seguir Toynbee, «quanto maior a dificuldade, mais forte se torna o estimulante». Mas podemos perguntar se a lei do «*challenge and response*» funciona em todas as circunstâncias. A civilização cristã ocidental que floresceu em redor de Paris e de Londres estabeleceu-se em terras férteis, beneficiando de um clima temperado, e não sofreu invasões dolorosas.

Neste caso, se se conhece a resposta, procura-se inutilmente o «desafio».

Passado o momento decisivo do nascimento, qualquer civilização empenha-se num processo de crescimento. Por vezes o desafio é demasiado difícil de distinguir e a civilização «aborta» ou «fica em suspenso»: assim, os Esquimós tentaram vencer um meio polar demasiado desumano e só conseguiram manter estruturas rígidas de sobrevivência; os Polinésios da ilha da Páscoa não conseguiram dominar a imensidade do Pacífico, ficaram isolados e desapareceram; os Celtas tiveram de fazer frente a assaltos conjugados — dos Romanos, dos Germanos, dos Vikings — e as suas instituições não atingiram a maturidade. Quando o estimulante é suficiente, sem ser excessivo, a civilização empreende o seu desenvolvimento: domina cada vez melhor o meio natural e aumenta as produções materiais; elabora instituições civis, militares, religiosas cada vez mais complexas; cria em abundância obras literárias e artísticas. O movimento é lançado por personalidades excepcionais — Confúcio, S. Paulo, Maomé, Lénine, etc., ou por *élites* inventivas: os aristocratas gregos, os *junkers* prussianos, os bolcheviques, etc. No período de crescimento, podem distinguir-se três variantes principais: *1)* o modelo helénico, caracterizado pela passagem de unidades políticas restritas, as cidades-Estado, para um Império Mundial (neste caso, o mediterrânico helenístico e romano); *2)* o modelo chinês, marcado pela alternância, na longa duração, de decadências e de renascimentos de um Estado de vocação universal; *3)* o modelo judeu, ligado ao fenómeno da «diáspora», em que o grupo humano, privado de um território nacional, procura preservar a sua identidade graças à estrita observância de uma religião e de uma maneira de viver.

Primeiro o nascimento, depois o crescimento, e a seguir a decadência. Como se sublinhou ironicamente, Toynbee é «um grande massacrador de civilizações.» Ao passo que, segundo Spengler, uma civilização enfraquece porque é vítima de um envelhecimento biológico, segundo Toynbee, uma civilização declina porque o quer, porque se deixa ir. Atenas, Veneza ou Constantinopla enterraram-se, renunciaram a defender-se porque já só pensavam na sua glória passada. É perigoso para uma civilização adormecer sobre os seus louros. Os sinais precursores da degenerescência são perturbações sociais, guerras civis ou a formação de impérios militares — o dos Aqueménidas, dos Romanos, dos Guptas. Na fase última, dois agentes podem encarregar-se da execução: quer um proletariado interior, quer um

proletariado exterior, ou os dois juntos. Assim, do século III ao século V a. C., as revoltas dos Cristãos, dos Bagaudes e outras camadas populares no interior das províncias, e as invasões dos Godos, dos Alanos, dos Vândalos e outros bárbaros que atravessam as fronteiras, adicionaram os seus efeitos para provocarem a queda do Império Romano. Na nossa época, no século XX, o enfraquecimento da Europa Ocidental é atestado pelas sangrias e as destruições das duas grandes guerras e pelos choques das lutas operárias, que anunciam revoluções socialistas, até mesmo comunistas (curiosamente, o autor nada diz sobre as atrozes atitudes fascistas). Em definitivo, Toynbee, como Spengler, constata o recuo da Velha Europa e o aumento da força dos Estados Unidos e da União Soviética.

Como vimos, Spengler publicou *O Declínio do Ocidente* a seguir à derrota do Segundo Reich alemão. Ora, Toynbee redige *A Study of History,* entre o início dos anos 1930 e o final dos anos 1950, na época em que a Grã Bretanha perde o seu império colonial. Não são simples coincidências. Os dois autores tiram das suas próprias experiências a convicção de que «as civilizações são mortais». Contudo, enquanto Spengler mergulha num niilismo fortemente colorido de racismo e de xenofobia, Toynbee não se entrega ao pessimismo e volta-se para o deísmo. No final da sua obra, Toynbee interessa-se pelas religiões universais — o budismo, o islão, o cristianismo — que sobrevivem aos impérios, fazem nascer novas civilizações, permitem aceder a realidades espirituais superiores. Claro que a Igreja na Terra nunca será a transposição perfeita da Cidade de Deus. Mas o objectivo da religião é salvar as almas, não as instituições. Toynbee conclui: «O sentido da história é fazer do mundo uma província do reino de Deus... Os homens não passam de peões, reduzidos à impotência, no jogo que Deus joga neste xadrês dos dias e das noites, que faz mover em todos os sentidos, imobiliza e retira, e que volta a colocar, um a um, na sua casa». *A Study of History,* que se apresenta, à partida, como uma filosofia da história apreendida de maneira empírica, desemboca, no fim do percurso, numa teologia da história, baseada num providencialismo de aspecto arcaico.

CAPÍTULO IV

A HISTÓRIA ERUDITA DE MABILLON A FUSTEL DE COULANGES

Os limites fixados para este capítulo têm algo de necessariamente arbitrário, mas os argumentos não faltam para os justificar. Apoiar-nos-emos na autoridade de Marco Bloch que via no ano 1681, marcado pela publicação do *De Re Diplomatica,* de Dom Mabillon, «uma grande data na verdade na história do espírito humano», porque nesta ocasião «a crítica dos documentos de arquivos foi definitivamente fundada.» E saúda o momento em que «a dúvida se torna examinadora» e em que ficámos libertos do velho Boato. Nada nos proibira todavia de remontar mais acima na nossa investigação. A partir do século XVI, uma erudição metódica nasce a par da outra, «confusa e perturbadora». Apoia-se em textos mais seguros, usa dicionários, preocupa-se com a epigrafia e com a numismática, arruina velhas lendas como a da origem Troiana dos Francos. Já se interroga sobre «o ofício de historiador», na pessoa de Jean Bodin, preocupado em remontar factos às suas causas, mais ainda na pessoa de Lancelote de la Popelinière, para quem um simples relato não poderia substituir a *história realizada.* Respeitante ao limite inferior, é a autoridade de Fustel de Coulanges que podemos invocar. Não escrevia ele em 1872: «A história que amamos é essa verdadeira ciência francesa de outrora, essa erudição tão calma, tão simples, tão elevada das nossas bênçãos, da nossa Academia das Inscrições... que semearam, por assim dizer, toda a erudição de hoje»?

Queremos tentar mostrar nas páginas que se seguem que as origens da *escola metódica dos historiadores profissionais,* muitas vezes chamada «positivista», se esclarecem mais se nos virarmos para os eruditos dos anos 1700 do que se nos debruçarmos sobre os escritos de Auguste Comte. Ao segundo, esta escola foi buscar sem dúvida algumas fórmulas; mas herdou dos primeiros os processos da crítica textual e a prática da dúvida metódica no exame dos testemunhos. Não se poderia para mais ignorar um certo parentesco institucional entre os círculos eruditos do século XVIII e as sociedades sábias do século XIX. Resta que, entre 1680 e 1880, houve historiadores tentados por perspectivas mais amplas do que as da erudição silenciosa. Aspiraram a tratar dos costumes e das civilizações em geral. Voltaire é representativo a este respeito: preocupado com a narração exacta como os eruditos, está, enquanto filósofo, aberto a tudo o que é humano. Será preciso dar aqui um lugar àqueles que pressentiram as exigências da história global.